

MARKSIZM I QUEER

Tytuł niniejszego referatu może się wydać zaskakujący z przynajmniej trzech powodów. Po pierwsze, istnieje obawa, czy aby na pewno uzasadnione jest zabierać głos na temat marksizmu na konferencji poświęconej, bądź co bądź, problematyce postmodernizmu. Po drugie, zastrzeżenia zgłaszać można też i do rzeczownika *queer* użytego w tytule, który dla wielu nie jest, bądź nie powinien być, przedmiotem studiów i dociekań roszczących sobie pretensje do naukowości. Po trzecie w końcu, zapytają niektórzy, jaki bezmiar ignorancji i pewności siebie autora skłania go do takiego zatytułowania referatu, czy przypadkiem nie będzie to pusta ekwilibrystyka słowna nawiązująca do takich kanonicznych, aczkolwiek z postmodernizmem niemających wiele wspólnego tekstów, jak: *Marksizm i egzystencjalizm* Sartre'a, *Marksizm i poezja* Thomsona, czy *Marksizm i dualizm* Jamesona?

Na początku chciałbym więc w skrócie rozprawić się z powyższymi zastrzeżeniami, aby w części zasadniczej przejść do zarysowania szansy, jaką daje mariaż marksizmu i *queeru* w kontekście myślenia postmodernistycznego. Mariaż, który Stanley Fish nazwał kiedyś „nietolerancyjną koalicją marksistów, wściekłych feministek, bezbożnych dekonstrukcjonistów i chorych gejów”¹.

Marksizm

Marks, podobnie jak Nietzsche czy Heidegger, od początku był istotnym punktem odniesienia dla myślicieli, których bez większych kontrowersji nazywamy dzisiaj postmodernistami. Nie jest moim zadaniem rysować tła historycznego, wspominam więc, jedynie gwoździ dokładności, o marksizującym środowisku „Partisan Review” w latach 60. w Nowym Jorku, które ukształtowało ludzi takiego formatu jak Susan Sontag, John Barth czy Fredric Jameson, fragmentach w *Anty-Edypie* Deleuze’a i Guattariego, tekście Derridy *Widma Marksa* (*Spec-*

¹ S. Fish, *There's No Such Thing as Free Speech and It's a Good Thing, Too*, New York, Oxford 1994, s. 53.

ters of Marx), czy wreszcie nigdy nie dokończonych książce o Marksie autorstwa Deleuze'a². Dodać należy także, że czytanie Marksa, które chciałbym tutaj zaproponować, nie jest ortodoksyjne i nazwane może zostać czytaniem neomarksistowskim, co nie oznacza wcale instrumentalnego wykorzystania Marksa, a jedynie, w myśl przesłania Louisa Althussera, przechwyconego przez Derridę, takie postępowanie, że spośród wielu widm, bądź też duchów Marksa, czy po prostu wielu Marksów, wybiera się niektórych, zdecydowanie potępiając i rezygnując z innych³.

Queer

Należy zgodzić się z tymi, którzy dewaluują *queer*, oskarżając go o nienaukowość, brak obiektywności, przestrzegając przed utratą intersubiektywności w wypadku posługiwania się nim. Jak zauważa Harold Beaver w *Homosexual Signs*, badania homoseksualności, na których zaczyna się każda opowieść o *queerze*, najlepiej zostawić walczącym o prawa człowieka, badaczom medycyny, psychopatologom, a najlepiej plotkarzom, bo przejście do rozmowy na gruncie akademickim, wydaje się wielu po prostu groteskowe⁴; o tym można mówić tylko nieformalnie, jako o plotce właśnie, błaźnawości. To babskie gadanie, Cycerońskie *ineptiae aniles*, czy coś, co się zawija w niepotrzebny papier u Horacego – *quidquid chartis amicitur ineptis*.

Owo zawijanie w niepotrzebny papier, czy babskie gadanie, jest jednak, jak mi się wydaje, wielką siłą *queeru*. Jako kategorię poznawczą plotkę, *gossip*, definiuje w swojej książce *Terra Infirma* Irit Rogoff. To właśnie podniesiona do rangi naukowości obawa Beavera, jądro *queerowej* epistemologii, a przede wszystkim ontologii i antropologii, która doskonale wpisuje się w ponowoczesne warianty podmiotowości.

Oto jak Irit Rogoff w rozmowie z Peggy Phelan⁵, rysując linię rozwojową między historią społeczną, początkami nowej historii sztuki Clarka, feminizmem, postkolonializmem, *queerem* i dekonstrukcjonizmem, wyznaczającymi jej fundamenty myślowe, definiuje sytuację ontologiczną podmiotu wybierającego *gossip*, podmiotu *queerowego*. Podmiot taki sytuuje się poza, zaczynając bez niczego. Ową szczególną pozycję, określaną jako *without*, należy jednak traktować nie jako brak czegoś, bądź też jako formę negacji istniejących metod myślenia, ale jako stan będący raczej wyrazicielem kondycji, w jakiej znajduje się

² E.W. Holland, *Marx and Poststructuralist Philosophies of Difference* [w:] *A Deleuzian Century?*, I. Buchanan (ed.), Durham, London 1999, s. 145.

³ Ibidem, s. 146.

⁴ H. Beaver, *Homosexual Signs (In Memory of Roland Barthes)* [w:] *Camp: Queer Aesthetics and Performing Subject. A Reader*, F. Cleto (ed.), Ann Arbor 2002, s. 160.

⁵ P. Phelan, I. Rogoff, „Without”: *A Conversation*, „Art Journal”, jesień 2001, s. 34.

podmiot, który w procesie myślenia zdaje sobie sprawę z bycia poza – *beyond* możliwością uczestnictwa w wielkich narracjach i kartografiach wyznaczanych przez odziedziczony porządek kultury⁶. *Queer* i kategoria *gossip* fundowana na kondycji *without*, nie jest prostą negacją zastanego porządku, nie sytuuje się w opozycji do zastanych metodologii, koncepcji podmiotowości, sposobów myślenia. Nie wprowadza negacji ani, co zdaje się być kluczowe, różnicy.

Wywiedzmy słowo *queer* z łacińskiego *torqueo, torquere*, „mocno skręcać”, „zwracać”, „odciągać”, a otrzymamy figurę na wskroś postmodernistyczną. To nie, kojarzona z modernizmem figura *à rebours*, na wspak, na opak, czyli taka, która definiuje się w opozycji do tego, co poprawne, zgodne z regułami. Podmiot *queerowy* nie jest także, o czym wspominam tutaj ze względu na zbanalizowanie *queer* i połączenie tego pojęcia z *campem*, czymkolwiek spokrewnionym z równie modernistyczną postacią dandysa czy *flaneura*. Chociaż należałoby unikać negacji i opozycji, niewykluczone więc, że być może czasami jest. Podmiot *queerowy* wydaje się, ze względu na równie niesprecyzowane i pozostające poza kanonicznymi sposobami myślenia, oraz kategoryzowania, posiadać pewne podobieństwa z podmiotem transwersalnym. Może być równie dobrze podejrzanym o rizomatyczność.

Przede wszystkim jednak podmiot *queerowy* to taki, który nie jest ograniczany przez żadne stosunki, w tym różnice, które są tylko jednymi z wielu stosunków między rzeczami. Irit Rogoff, mówiąc o *gossip*, definiuje to w następujący sposób: „Mamy różne historie, ale nie jesteśmy już dłużej ograniczane, spierając się o nie. Wyszliśmy poza nie”⁷. Ponadto, co jest dosyć jasną konsekwencją słów Irit Rogoff, należy pamiętać, że podmiot *queerowy* znosi sam siebie, urzeczywistniając swój program, a właściwie znosi siebie i dlatego siebie urzeczywistnia. Tu następuje ów mariaż z Marksem (młodym), który w *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa* pisze, że „filozofia nie może się urzeczywistnić bez zniesienia proletariatu, a proletariatus nie może znieść siebie bez urzeczywistnienia filozofii”⁸. Innymi słowy, *queer* to proces, w którym „wszystko, co stanowe i zakrzepłe, znika, wszystko, co święte, ulega sprofanowaniu i ludzie muszą wreszcie spojrzeć trzeźwym okiem na swoją pozycję życiową, na swoje wzajemne stosunki”⁹, aby wreszcie wyjść poza nie.

⁶ Ibidem, s. 34.

⁷ Ibidem, s. 36.

⁸ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, tłum. T. Zabłudowski [w:] MED, t. 1, Warszawa 1960, s. 473.

⁹ K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, tłum. J. Maliniak [w:] MED, t. 4, Warszawa 1962, s. 517–518.

Skok do królestwa wolności

Leszek Kołakowski w ostatnim tomie monumentalnych *Głównych nurtów marksizmu* wylicza *en passant* kolejne mutacje marksizmu, czy, mówiąc językiem Derridy, wymienia kolejne duchy Marksa. Gdzieś między Althusserem a Marcusem, pisze także o strzępkach marksistowskiej frazeologii przyswajanej przez różne grupy feministyczne, a nawet organizacje mniejszości seksualnych¹⁰, nie przykładając do tego jednak żadnej wagi. W dwadzieścia lat później, cytowany już tutaj Stanley Fish, pisze wręcz o koalicji marksizmu z radykalną wersją neo-pragmatyzmu, feminizmu i działaczy organizacji gejowskich¹¹. Wydaje się więc, że to, co dla Kołakowskiego było pozbawionym sensu szafowaniem Marksem, dla Fisha przybiera bardziej realny wymiar i formę, dla której można poświęcić kilka istotnych esejów i artykułów. Fish zarzuca wiele owej koalicji, która ukształtowała wspólny front w amerykańskich uniwersytetach w dekadzie lat 80., upominając się o wszelkich wykluczonych, a z drugiej strony przyznaje jej także pewne zasługi.

Wydaje się, że także w Polsce, z kilkunastoletnim opóźnieniem wprawdzie, koalicja złożona z lewicowych publicystów, którzy przyznają się do inspiracji myślą Marksa, feministek, oraz działaczy gejowskich zwiera szyki przed walką. Nie wątpię oczywiście, że ludzie ci są przekonani o słuszności działań podejmowanych przez siebie, oraz świadomi tego, że „dopóki to, co konieczne pozostanie społecznym marzeniem sennym, dopóty sen będzie społeczną koniecznością”¹². Obawę budzić może jedynie fakt, że strategia pewnych środowisk lewicowych i ruchów gejowskich jest anachronizmem, a wykorzystywanie marksizmu, a przede wszystkim *queeru*, wiąże się z nierozumnym powtarzaniem kalek myślowych związanych luźno z postmodernizmem. Jeśli zaś moja diagnoza jest prawdziwa, co będę starał się wykazać, owi koalicjanci nie wybudzą społeczeństwa z koniecznego snu, ale staną się spektakularnym „tego snu strażnikiem”¹³.

Strażnicy

Oto jak jeden z czołowych przedstawicieli nowej lewicy, powołując się na Marksa, definiuje cele lewicy:

Celem lewicy nie jest zatem, jak to nieraz można usłyszeć, walka z wykluczeniem jako takim, ale walka o ustawienie granic tego pola w zgodzie z własnymi ideałami. A za-

¹⁰ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Poznań 2001, s. 575.

¹¹ S. Fish, *There's No Such Thing...*, s. 231.

¹² G. Debord, *Spoleczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa 2006, s. 39.

¹³ Ibidem, s. 39.

tem o wykluczenie z niego na przykład rasistowskich albo homofobicznych głosów. Celem nie jest zatem jakiś nierealizowalny pełen pluralizm, ale stworzenie przestrzeni, w której pewne praktyki, uważane przez lewicę za szkodliwe, staną się niedopuszczalne. Ktoś mógłby powiedzieć, że takie sformułowanie projektu grozi świadomym wyrzucaniem za drzwi demokracji wszystkich, z którymi nie jest nam po drodze. Odpowiedź na to brzmi: owszem, takie zagrożenie istnieje, ale jest ono immanentne demokracji. (...) Różnica polega zaś na tym, że współczesna demokracja liberalna wyklucza w sposób ukryty, a w zarysowanym wyżej projekcie wykluczenie ma zawsze charakter otwarty i tym samym umożliwia prawdziwie demokratyczną walkę o hegemonię¹⁴.

Opinia ta, w formie przechwycenia z Pierre'a Bourdieu i Carla Schmitta, oddaje wprawdzie sprawiedliwość Gramsciemu, nie ma jednak nic wspólnego z Marksem. Przynajmniej tym duchem Marksa, na który mógłby powołać się podmiot znoszący sam siebie, czyli w terminologii Lukácsa, podmiot świadomy¹⁵, szukający u Marksa odpowiedzi na problemy ponowoczesności. Czy aby tak sformułowane odczytanie Marksa, nie jest, jak określiliby to Debord, teorią, która co najwyżej wyrodziła się w „marksizm”¹⁶?

Debord znajduje swojego ducha Marksa i daje cenną wskazówkę, formułując cel działania jako całkowite przeobrażenie życia codziennego¹⁷, co można określić właśnie jako wymknięcie się różnicom i budowany na ich podstawie stosunków; nie ma tutaj mowy o nowym wykluczaniu stanowiącym według Sierakowskiego dziedzictwo Marksa, którym można byłoby się posłużyć w działalności politycznej. Właśnie o całkowite przeobrażenie idzie Marksowi, który używając Hegłowskiego terminu *bürgerliche Gesellschaft*, tłumaczonego jako „społeczeństwo obywatelskie”, buduje swoją koncepcję emancypacji, czyniąc dystynkcję między emancypacją polityczną a emancypacją ludzką¹⁸. Warto też zauważyć, że w projekcie Marksowskiej emancypacji nie chodzi wcale o proletariatus, jako klasę wyalienowaną, ale o Żydów, jako część społeczeństwa, usuniętą poza jego obręb, jesteśmy więc bardzo blisko kondycji *beyond*, która uświadamiona i wyartykułowana stała się początkiem *queeru*. Nie wystarczy zatem emancypacja polityczna, ograniczona do faktu, w którym to państwo, a nie człowiek uwalnia się od jakichś ograniczeń¹⁹, która zachowuje „przeciwieństwa prawdy i fałszu, dobra i zła, tożsamości i różności, konieczności i przypadkowości”²⁰. Najdobitniej myśl ta wyraża się w dziesiątej tezie o Feuerbachu, w której przeciwstawione zostaje społeczeństwo obywatelskie społeczeń-

¹⁴ S. Sierakowski, *Dziecięce choroby lewicowości* [w:] S. Žižek, *Rewolucja u bram. Pisma Lenina z roku 1917*, tłum. J. Kutyła, Kraków 2006, s. 14–15.

¹⁵ Zob. G. Lukács, *Świadomość klasowa* [w:] *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, tłum. M. J. Siemek, Warszawa 1988.

¹⁶ G. Debord, *Społeczeństwo...*, s. 69.

¹⁷ M. Kwaterko, *Guy Debord – teoretyk przeklęty* [w:] G. Debord, *Społeczeństwo...*, s. 11.

¹⁸ K. Marks, *W kwestii żydowskiej* [w:] MED, t. 1, *Przyczynek do heglowskiej...*, s. 424.

¹⁹ Ibidem, s. 427.

²⁰ F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, Warszawa 1974, s. 67.

stwu ludzkiemu, uczłowieczonemu²¹, to jest takiemu, w którym po zniknięciu różnicy, będącej *de facto* siłą napędową historii, ustanowiony zostanie uniwersalizm.

Zdaje się to zauważać także Sierakowski, który pisze, że „barierą w realizacji zamierzeń takich ruchów społecznych jest to, że „nie są one polityczne w sensie Uniwersalnej Pojedynczości” – czyli nie formułują całościowej, uniwersalnej propozycji, są „ruchami jednej sprawy”. Zatem nie mają szans na realizację swoich postulatów, bo do tego trzeba by odniesienia do społecznej całości”²². Pomijając fakt, że jego własne słowa wygłoszone dokładnie dziesięć stron wcześniej, cytowane już w niniejszym referacie, również podpadają pod ową jedną sprawę pozbawioną uniwersalnej propozycji, zarzut braku uniwersalności przypisać należy, zgodnie z intencją autora, feministkom, czy ruchom na rzecz praw gejów.

Problem uniwersalizmu, czy „Uniwersalnej Pojedynczości” zdaje się kluczowy właśnie dla działań podejmowanych przez ruchy na rzecz praw gejów i lesbijek. Dlaczego ruchy, które radykalnie zakwestionowały istniejący porządek symboliczny i w ogóle jego prawomocność²³, wprowadzając przedmioty nowych analiz, tworząc nowe teorie na gruncie nauk społecznych i szeroko pojętej humanistyki, nie mogą poradzić sobie z uniwersalizmem? Pytanie to, w innej formie, brzmieć mogłoby: co takiego stało się z *queerem*? Pierre Bourdieu zauważa, że niezwykle trudno jest podważać społecznie określone akty kategoryzacji, kiedy „zawdzięcza” się im społeczne istnienie²⁴. Innymi słowy, powstaje następujący paradoks: w imię walki o ujawnienie i ukonstytuowanie się w sferze publicznej, ale takie, które neutralizowałoby jednocześnie różnice i wytwarzało równość²⁵, przez usuwanie tych różnic z myślenia, ruchy gejowskie i lesbijskie zmuszone są przyjąć strategię różnicy. Pojawia się wtedy niebezpieczeństwo – Bourdieu określa je mianem *amour du ghetto*, miłością getta, uwielbieniem stanu gettoizacji – w którym za sprawą użycia strategii różnicy wytwarza się, po pierwsze, przekonanie o negatywnym zjawisku asymilacji zastępującym nagle projekt emancypacji, po drugie konstytuuje się partykularność, a więc brak szansy na realizację postulatów z powodu utraty uniwersalizmu.

Organizacje gejowskie domagające się pewnych praw, szafując pojęciem tolerancji, uprawiają niebezpieczną grę, w której zasadnicza różnica polega na tym, że wytwarzają mur między tolerowanym gettem a tolerującymi. Wytwarzają idealną dla porządku heteronormatywnego sytuację, w której

²¹ K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, tłum. S. Filmus [w:] K. Marks, *Dziela wybrane. Tom I*, Warszawa 1947, s. 429.

²² S. Sierakowski, *Dziecięce choroby...*, s. 25.

²³ P. Bourdieu, *Męska dominacja*, tłum. L. Kopciwicz, Warszawa 2004, s. 141.

²⁴ Ibidem, s. 143.

²⁵ K. Dunin, *Łaska przekraczania granic* [w:] A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, tłum. J. Kutyła, P. Mościcki, Kraków 2007, s. 7.

pederasta musi pozostać przedmiotem – kwiatem, owadem, mieszkańcem starożytnej Sodomu lub odległego Urana, automatem podskakującym w światłach rampy – wszystkim, byle nie moim bliźnim, moim odbiciem, mną. Bo trzeba wybrać: jeśli każdy człowiek jest całym człowiekiem, to ów zboczeniec musi być albo kamieniem, albo mną²⁶.

Powróćmy zatem do innej formuły pytania o uniwersalizm, próbując odnaleźć zagubiony *queer*, teraz jako strategię podmiotu, który, jak już zostało powiedziane, urzeczywistnia się w swoim własnym zniesieniu, podmiotu grającego z samym sobą w nieskanalizowaną i nierozpoznaną do końca przez heteronormatyw kondycję *without*. Strategii podmiotu *queerowego* nie można uznać za odejście od uniwersalizmu, czy też za strategię wmanipulowaną w partykularność, nie używa bowiem ona dyskursu różnicy, a dzięki temu, że wprowadziła swoją historię, ale wyszła poza nią, sam porządek uniwersalizm/partykularyzm, jest jej obcy. Czy nie jest więc *queerowa* sytuacja, w której „ruch gejowski i lesbijski zmierza do zatarcia swej własnej podstawy społecznej, tej samej, która sprawiła, że mógł zaistnieć jako siła społeczna zamierzająca obalić dominujący społeczny porządek”²⁷, jak pisze Bourdieu, trawestując jedynie słowa Marksa:

jeżeli chcecie być politycznie emancypowani nie wyzwajając się sami jako ludzie, to polowiczność i sprzeczność tkwi nie tylko w was, tkwi ona w samej istocie i kategorii emancypacji politycznej. Jeżeli zasklepiacie się w tej kategorii, to podzielacie tylko powszechne zasklepienie się w niej²⁸?

Bibliografia

- Badiou A., *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, tłum. J. Kutyla, P. Mościcki, Kraków 2007.
- Beaver H., *Homosexual Signs. (In Memory of Roland Barthes)* [w:] *Camp: Queer Aesthetics and Performing Subject. A Reader*, F. Cleto (ed.), Ann Arbor 2002.
- Bourdieu P., *Męska dominacja*, tłum. L. Kopciwicz, Warszawa 2004.
- Debord G., *Spółczesność spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa 2006.
- Dunin K., *Łaska przekraczania granic* [w:] A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, Kraków 2007.
- Engels F., *Ludwik Feuerbach i zmięch klasycznej filozofii niemieckiej*, Warszawa 1974.
- Fish S., *There's No Such Thing as Free Speech and It's a Good Thing, Too*, New York, Oxford 1994.

²⁶ J.-P. Sartre, *Prośba o odpowiednie wykorzystanie Geneta*, tłum. J. Lalewicz [w:] *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytycznoliterackich*, wybór A. Tatarkiewicz, Warszawa 1968, s. 428–430.

²⁷ P. Bourdieu, *Męska dominacja...*, s. 144.

²⁸ K. Marks, *W kwestii żydowskiej* [w:] *MED*, t. 1, Warszawa 1960, s. 438.

- Holland E.W., *Marx and Poststructuralist Philosophies of Difference* [w:] *A Deleuzian Century?*, I. Buchanan (ed.), Durham, London 1999.
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, Poznań 2001.
- Kwaterko M., *Guy Debord – teoretyk przeklęty* [w:] G. Debord, *Spoleczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, Warszawa 2006.
- Lukács G., *Świadomość klasowa* [w:] idem, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, tłum. M.J. Siemek, Warszawa 1988.
- Marks K., Engels F., *Manifest komunistyczny*, tłum. J. Maliniak [w:] MED: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 4, Warszawa 1962.
- Marks K., *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, tłum. T. Zabłudowski [w:] MED, t. 1, Warszawa 1960.
- Marks K., *Tezy o Feuerbachu*, tłum. S. Filmus [w:] idem, *Dzieła wybrane*, t. I, Warszawa 1947.
- Marks K., *W kwestii żydowskiej* [w:] MED, t. 1, Warszawa 1960.
- Phelan P., Rogoff I., „Without”: *A Conversation*, „Art Journal”, jesień 2001.
- Sartre J.-P., *Prośba o odpowiednie wykorzystanie Geneta*, tłum. J. Lalewicz [w:] idem, *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytycznoliterackich*, wybór A. Tatarkiewicz, Warszawa 1968.
- Sierakowski S., *Dziecięce choroby lewicowości* [w:] S. Žižek, *Rewolucja u bram. Pisma Lenina z roku 1917*, tłum. J. Kutyla, Kraków 2006.